

Homem Tigre, Santo Dragão

Beatriz Machado*

Resumo: Uma análise do filme *O Tigre e o Dragão* segundo uma leitura mística do tema. Trata-se de focalizar a trama como um drama iniciático, isto é, uma travessia alquímica na qual um sujeito é levado ao desenvolvimento de potencialidades e ao que as sociedades pré-modernas chamaram de auto-conhecimento.

Palavras-chave: Mística, sufismo, taoísmo, Islam, Ibn 'Arabî.

O filme ganhador do Oscar de melhor filme estrangeiro de 2001 pode não ter muito de estrangeiro. Ou, pelo menos, deveríamos dizer que ele é uma forma do “estranho familiar” de Freud: sua estrutura de conto tradicional taoísta cala fundo em sua semelhança com contos da Tradição Abraâmica, seja na forma judaica, cristã ou muçulmana. O drama da luta espiritual pode ser estrangeiro à sociedade moderna, que a transformou em quimera imaginária e ingênua, mas não deixa de evocar questões inconfessadas no sujeito contemporâneo¹.

Em minha tese de mestrado², procurei discutir as bases epistemológicas para uma leitura da Mística a partir do grande mestre da Espanha moura, Muhiyyiddîn

* A autora é doutoranda do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP.

1. O filme é baseado num livro que desconheço, portanto, não posso afirmar nada sobre sua vinculação direta a uma tradição taoísta, mas estou focalizando a leitura pelo ângulo do simbolismo de um conto tradicional – pouco importa que se trate de um autor ou diretor modernos, sua estrutura, tecida conscientemente ou não, pode ser assimilada à de um conto tradicional, portanto, de caráter simbólico.
2. Na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, com o título: “Sentidos do Caleidoscópio – uma leitura da Mística a partir de Muhiyyiddîn Ibn 'Arabî”. Ibn 'Arabî é um mestre do sufismo, uma das vias místicas do Islam, autor de uma obra monumental e profundamente influente no sufismo. Sua influência em pensadores ocidentais começa agora a ser descoberta, notadamente em Dante Alighieri em sua *Divina Comédia*. Cf. Miguel Asín Palacios, *La Escatologia Musulmana en la Divina Comédia*, 4ª edição, Madrid, Hiperión, 1884.

Ibn 'Arabî. Como operadores de leitura, utilizei conceitos contemporâneos, extraídos da Psicanálise, sobretudo a lacaniana, e da Filosofia.

Ali, empenhei-me em elaborar argumentos, por meio da já clássica diferenciação entre esotérico e exotérico³, a fim de propor o seguinte desenho: o chamado Caminho espiritual, presente à exaustão nos contos tradicionais, consiste em um conjunto de técnicas, variáveis segundo a história, a sociedade e os indivíduos envolvidos, cujo objetivo é permitir a cada sujeito o encontro com sua Singularidade. Nas palavras de Ibn 'Arabî, *o diálogo com o seu Senhor*.

Este Caminho mantém certa relação com o simbólico lacaniano, como procurei sugerir, com a diferença fundamental, entre outras, de que a noção de mestre, em Lacan, é radicalmente diversa da conotação assumida pelo termo no contexto da Mística. Para esta, o mestre é responsável pela continuidade do ensinamento simbólico, que consiste em permitir a retirada progressiva dos véus imaginários que afastam o sujeito de sua singularidade. Desse modo, o simbólico constitui uma realidade à parte, indecifrável – e, pela mesma via, incompreensível e inaceitável – do *ponto de vista exotérico*. Em outras palavras, para o “homem velado”, o Caminho pode assumir as formas mais fantasiosas, propostas por sua própria ignorância. Pode parecer perigoso, perverso ou inteiramente absurdo.

Um exemplo disso, em minha opinião, encontra-se neste filme “estrangeiro” que acabou “perdendo” para a saga do *Gladiador* que, diga-se de passagem, ao contrário de *O Tigre e o Dragão*, é a história do lutador solitário, sem nenhuma tradição a sustentá-lo, sem nenhuma causa pelo bem comum a norteá-lo, sem nenhuma ciência milenar a transformá-lo: vitória do herói forçado e vingativo que, ao que parece, é muito mais apropriada à sociedade americana – ou ocidental – que

3. Definindo: “esotérico” seria o aspecto mais interno de toda Tradição, acessível aos chamados Mestres, e “exotérico”, o aspecto exterior, mais “visível”, portanto, mais superficial, acessível ao “homem comum”. Trata-se de uma distinção de ordem técnica, não devendo ser vista como uma diferenciação ideológica, com o objetivo de criar uma elite pensante ou dominante. Esta questão é largamente discutida na referida tese. Diga-se de passagem, é uma temeridade usar esses termos hoje em dia. “Esotérico” já apareceu até em letra de música e o senso comum acredita ver “sábios”, “santos”, “iluminados” etc. na figura de escritores famosos de livros de auto-ajuda, de mães-de-santo, ou mesmo de gente simples e bondosa. Deixem-me, então, precisar o ângulo de minha abordagem: não há “iluminados” na sociedade contemporânea – no sentido que o termo teve em outras épocas – porque este lugar foi abolido historicamente por esta sociedade. Esotérico, aqui, significa, portanto: invisível para esta sociedade. Na referida tese, utilizei o termo “simbólico” – tomado dos registros Real, Simbólico e Imaginário da teoria lacaniana – para descrever a realidade privilegiada pela Mística, isto é, o esoterismo.

a leveza élfica da lenda chinesa. Mas esta, como “estrangeira”, até merece um Oscar. Ou, como esotérica, isto é, como o que está *do outro lado*.

Lutando no reino das árvores, a menina guerreira grita para o herói: “O que sabe você sobre o Amor?” De fato, para Li Mu Bai, o amor era um estorvo. Era algo que o distraía em suas meditações, que impediu sua iluminação e o forçou a abandonar o Caminho da luta espiritual, a busca da realização do Destino mais perfeito, aquele no qual o tempo é abolido para dar lugar ao Eterno Presente, este Paraíso de permanente frescor e renovação, lugar sem decadência e sem outono, eterno verde: o Destino Verde⁴.

Seu amor não tinha as qualidades de libertação do Amor e não era suficientemente verde, atual, presente. Sequer podia libertá-lo das grades da cortesia cavaleiresca – a fidelidade devida ao amigo pretendente de sua amada Shu Lien, morto em combate – cortesia esta que, entre os perfeitos, era servidora da causa do Amor, nunca seu limite. Embora Shu Lien, a “alma” de Mu Bai⁵, fosse paciente, disciplinada, resignada e firme, revelando o trabalho de polimento de um certo grau de desenvolvimento espiritual, Mu Bai era imperfeito. Faltava-lhe a “virilidade espiritual” tantas vezes evocada por Ibn ‘Arabî: a característica, presente tanto em homens quanto em mulheres, que permite levar a luta interior às últimas conseqüências.

Já a menina era o estorvo em si. Livre porque desde sempre marcada pelo desejo da Liberdade, sua passagem pelo reino da escuridão – este mundo, Gieng Hu – era rigorosamente provocadora de constrangimento e destruição⁶: sua passagem pela estalagem põe por terra a hipocrisia dos “sábios” de nomes – como ela assinala – pretensiosos e puramente aparentes. Ela os deixa nus e sua reação, prova de sua fraqueza, é queixar-se para os representantes bem aceitos da cavalaria espiritual, Li Mu Bai e Shu Lien. Mas estes não podem compreendê-la, tampouco

4. Lembremos o simbolismo comum às três tradições abraâmicas segundo o qual o verde é a cor da árvore do Paraíso, representando a permanente atualidade.

5. Um simbolismo tradicional permite que se “leia”, em muitos contos, a mulher amada como a alma do herói.

6. Vejo nesta personagem um paralelo com o *malâmî* da tradição islâmica. Trata-se, numa definição genérica, do santo oculto aos olhos do vulgo, geralmente censurado pela maioria que não compreende a necessidade e a lógica especial de seus atos. O Bobo da corte medieval pode ser encarado como uma de suas formas, assim como o famoso personagem oriental Nasrudin. Sobre Nasrudin, ver Idries Shah, *Subtleties of the Inimitable Mulla Nasrudin*, 1973; e Nasrudin para crianças, no belo livro de Regina Machado, *Nasrudin*, São Paulo, Companhia das Letrinhas, 2000. Sobre o *malâmî* ver duas obras de Michel Chodkiewicz: *Le Sceau des Saints*, Gallimard, 1986, e *Un Océan sans rivage*, Éditions du Seuil, 1992.

alcançá-la. Supõem, em sua ignorância, que ela não seja digna do Caminho por não mostrar submissão ao imperfeito Mu Bai. Ela era submissa, no entanto, a seu Destino. Quando Mu Bai joga a Espada na água, ela a segue. A alguém com esta qualidade, pouco importa ser ensinado, neste mundo, pela miserável Raposa Jade ou pelo guerreiro espiritual. Seu verdadeiro mestre era invisível – o mestre de Mu Bai – e transmitia seu ensinamento por meio da Espada e do manual que Raposa Jade não podia compreender. Do mesmo modo, o grande rei Artur aprendeu com a espada Excalibur e o mestre (que lhe aparecia em sonhos) Merlin.

Se a mulher é a alma do herói, o homem aparece muitas vezes como a forma manifesta da mulher-interioridade⁷. A nuvem escura, como se sabe, tapa o sol, mas é também a nuvem que está grávida de chuva e, quando se derrama pela terra, traz o sol de volta, com renovada majestade. Nuvem Escura, o bandido que cruzava o deserto em busca de estrelas cadentes, era a forma exterior, a necessária eloquência para a grandeza da menina-luz: o despretensioso fora-da-lei-exotérica mas totalmente submisso à Lei simbólica, esotérica, feita de deslocamentos pela cadeia significativa, desobediente das regras da consciência. Um homem do deserto, este reino da mutação sem fim, da ausência de morada fixa, da errância, símbolo do desaparego e das desamarras, da aventura da vida e seus imprevistos, do rio do discurso e seus lapsos.

Mas as vicissitudes do Caminho obrigam cada caminhante a virar-se do avesso. Ao fora-da-lei exigiu-se que trabalhasse, que se tornasse “respeitável” aos olhos do vulgo. À sua alma – a menina rebelde – coube o árduo trabalho de aperfeiçoamento de sua virilidade espiritual, de sua capacidade de luta e, ponto culminante, de seu desaparego. Primeiro, teve que se separar da alma de Mu Bai, Shu Lien, na qual se havia espelhado – sua “irmã”, como ela diz. Ela o faz quando Shu Lien lhe revela a intenção de fazê-la reencontrar-se com seu amado – eles não compreendem que este reencontro, doravante, já não é possível neste mundo⁸. Assim como

7. O termo “interioridade” aqui não deve ser entendido com as conotações que adquiriu a partir da Modernidade, isto é, como sinônimo da consciência. Ele se refere à dimensão simbólica da realidade cujo “realizador” não é o sujeito e sim, aproximativamente, o “sujeito do inconsciente”, tal como definido por Lacan e cujo símbolo primordial – na maioria das sociedades simbólicas – não é a alma humana “comum” – lugar da experiência consciente – mas sim a alma “buscadora da verdade”, lugar dos conflitos e das conversões. Num outro simbolismo, em que o caráter “vazio” deste lugar é posto em relevo, trata-se do coração. “Um coração determinado faz com que os desejos se realizem”, lembra Nuvem Escura à sua amada. Discuto a questão mais extensamente na referida dissertação de mestrado, no capítulo II, “O Sujeito Vazio”.

8. “Este mundo” pode ser descrito, nos termos de uma psicologia espiritual, como o mundo do ego, isto é, o conjunto das representações parciais da realidade, que velam a Realidade. O Amor espiritual só

Mu Bai, postado no literalismo do exotérico, não compreendeu que não era necessário desistir concretamente⁹ de Shu Lien mas que era preciso negá-la – e negar não apenas o amor, mas qualquer forma – num certo lugar, isto é, no coração do buscador, que deve esvaziar-se para dar lugar ao “seu Senhor”.

Toda forma é passageira, efêmera, feita de significados que se perdem no trânsito dos significantes. Mas a consciência forja para ela uma fixidez, uma consistência e uma continuidade ilusórias. Libertar-se é captar a vida como fluxo e perceber que a única “fixidez” possível está na inescotabilidade da Verdade. Attâr¹⁰, em seu célebre “A Linguagem dos Pássaros”, mostra como o Rouxinol, enamorado da Rosa, quer abandonar o Caminho por seu amor. A Poupá (representando o guia espiritual) o repreende nestes termos:

Ó tu que ficaste para trás, ocupado com a forma exterior das coisas! Deixa de comprazer-te nesse apego sedutor. O amor da rosa cravou em teu coração muitos espinhos; confundiu-te e dominou-te. Mesmo sendo a rosa formosa, sua beleza não dura mais que oito dias. Pois bem, o amor de algo evidentemente caduco não deve provocar mais que fastio nas gentes perfeitas. Aquele que busca a perfeição não deveria tornar-se escravo de um amor tão efêmero. Se o sorriso da rosa desperta teu desejo, é somente para encher teus dias e noites de lamentações. Esquece o rubor da rosa e lembra-te do teu, que não deve ser de paixão, mas de vergonha. Renuncia à rosa e sorri, pois ela se ri de ti a cada nova primavera, e não te sorri¹¹.

Em seguida, a menina-já-sem-idade deve sofrer a última conversão, o despojamento, a dor do arrependimento e da misericórdia em relação ao moribundo Mu Bai. Ela sofre por não ter chegado a tempo de evitar sua morte inevitável. O “superior”, a menina, curvando-se ao “inferior”, Mu Bai, típico movimento taoísta:

se realiza na medida em que o sujeito percebe em seu amado sua qualidade divina – o “seu Senhor” – e vice-versa, portanto, trata-se de algo que transcende a limitude egóica e só pode “caber” no coração (este órgão espiritual que, quando desenvolvido, permite a extinção egóica). Portanto, o Amor espiritual só pode ser realizado no “outro mundo”, na “outra vida”, aquela que os iniciados alcançam mesmo estando presentes ainda “nesta vida”, porque realizaram a extinção do ego. Sobre esta extinção ver Ibn ‘Arabî, *Le Livre de l’Extinction dans la Contemplation (Kitâbu-l-Fanâ’i fî-l-Mushâhada)*, trad. Michel Vâlsan, Paris, Les Éditions de l’Oeuvre, 1984.

9. Os termos aqui utilizados – forma, concretamente – possuem um sentido preciso que exigiria mais que o espaço de um artigo para ser esclarecido. Contentemo-nos, então, com sua vaga alusão neste contexto.

10. Importante mestre do sufismo do século XII.

11. Farid ud-Din Attar, *A Linguagem dos Pássaros*, São Paulo, Attar Editorial, 1987, p. 47.

o céu na terra. O derretimento, a ternura, o abandono das armas, a rendição final desta sublime Joana d'Arc. A realização do Caminho é o fim da luta, a alma encontra-se em paz e está pronta para a outra vida.

O último conselho quem lhe dá é Shu Lien: que ela se mantenha fiel a si mesma pois foi esta fidelidade que a guiou desde sempre, contra a vontade dos pais, das convenções, até mesmo dos sábios.

Rebeldes como Long¹², loucos como Hamlet¹³, tolos como Nasrudin¹⁴, todos parecem ser a imagem do desequilíbrio. Assim como o puído manto do dervixe esconde sua luz para não ofuscar os homens, estas imagens ocultam, na verdade, uma dimensão existencial intangível para os que não percorreram o Caminho. Do “lado de cá”, do ponto de vista do “homem velado”, as ações dos santos, por vezes, parecem desatino. Além disso, esta ocultação tem também a função de uma proteção: a verdade pode arrasar o ego¹⁵.

O Corão conta a estória do ensinamento do Khidr¹⁶ a Moisés, em que este, em sua ignorância, julga os atos de seu mestre segundo seus limitados parâmetros. O Khidr o repreende, mostrando as razões profundas de seu comportamento.

Mu Bai não conseguiu converter seus sentimentos em Amor¹⁷ e racionalizou sua morte dizendo que seu amor o acompanharia no além. Shu Lien, em sua majestosa paciência, aconselhou-o a libertar-se naquele último momento. Mas, se o homem, na presente leitura, representa o exterior, quer dizer que ele é responsável pelos atos, e são os atos – não a boa intenção da alma – que fortalecem o espírito e o tornam capaz de virilidade espiritual. Como tinha abandonado as práticas, Mu Bai estava fraco e só podia ser derrotado.

12. A menina se apresenta como “Mestre Long”, *long*, em chinês, quer dizer dragão.

13. Ver a respeito Martin Lings, *Shakespeare in the Light of Sacred Art*, 1966.

14. Ver nota 6.

15. Este é um dos temas capitais na Mística: a Verdade como perigo, ameaça real. Os sufis insistem bastante nele e o abordam de variados modos.

16. Khidr, lê-se “Hidr”, assimilado ao profeta Elias, o Khidr é o “profeta iniciador”, também chamado de “o verde”.

17. Este é um processo místico por excelência. Trata-se de realizar o Amor espiritual, o encontro com o Amado, por meio de seus símbolos, entre os quais o “amor terrestre”. A perspectiva exotérica sugere, freqüentemente, que o “amor mundano” opõe-se ao amor espiritual. O esoterismo, ao contrário, possui os meios para diluir esta oposição – portanto, esta dualidade – forjando, pela conversão, a união entre ambos. De resto, imaginar que basta negar as paixões para vencê-las é, no mínimo, ingênuo pois “reprimir os sentimentos só os torna mais fortes”, como lembra Shu Lien a Mu Bai.

Mas, mesmo sendo imperfeitos, estes guerreiros eram virtuosos e puderam reconhecer a qualidade de Long, ao mesmo tempo em que foram para ela um modelo – até um certo ponto – a nortear seu desenvolvimento. Num jogo de inversões próprio dos contos tradicionais, em que as posições nunca são fixas pois se trata de ensinar a flexibilidade ao ego, a menina aprendeu com “mestres” cujo destino era mais limitado que o dela. Há, desse modo, variações do lugar de maestria e de saber, de modo que a interioridade possa mover-se por todas as realidades, já que, isoladamente, nenhuma delas pode esgotar a Verdade.

Por outro lado, além de submeter-se à Lei divina e insurgir-se contra as aparências para mover-se livremente por este mundo, é também necessário transcendê-lo. Entregar-se, tecnicamente, à outra Vida. Sair da roda da fortuna, libertar-se do devir: a menina-pássaro sabia o que Mu Bai não podia suspeitar. Que o verdadeiro Amor não pertence a este limitado mundo e que, portanto, sua realização é feita de renúncia e entrega incondicional. Seu mergulho do alto da montanha, no maravilhoso vazio da inexistência, era sua entrada na lenda, a mesma que, conforme o relato de Nuvem Escura, permitiu ao rapaz que se atirou da montanha trazer à vida seus pais. A mesma que realizou o milagre da manifestação do Amor neste baixo mundo.

Antes de se jogar, ela pediu ao amado que proferisse o desejo que, de acordo com a lenda, sua entrega realizaria. Ele desejou: os dois juntos, novamente, no caleidoscópico das dunas dançantes, na errância livre do deserto, na perfeição encastrada do Mito. O final deste conto não está em seu vôo. Está na imaginação do leitor-espectador que deve, antes de tudo, ter a certeza de que o desejo se realizou e, depois, saborear essa lindeza. Esta certeza não se obtém facilmente mas o conto, todo conto, é uma espécie de mapa do caminho para quem a busca. Eis o mistério: o relato tradicional é a cada vez novo e imprevisível porque sua conclusão sempre se dá além dele mesmo, seu destino sendo o Singular de cada ouvinte.

Ou, naturalmente, podemos olhar isso tudo de outro jeito: todos são um. Mu Bai é o conflito, do qual ninguém escapa, Shu Lien a paciência, sem a qual ninguém caminha, Nuvem Escura o desapego, sem o qual ninguém se eleva, e Long o dragão, quer dizer, o coração do Homem Perfeito, sobre o qual nada neste mundo tem poder.

O deserto respira formas. Esta é apenas uma maneira de ver este conto. Acabou a estória, morreu a vitória, quem quiser que encontre outra.

BIBLIOGRAFIA

- ADDAS, Claude. *La quête du soufre rouge*. Paris, Gallimard, 1989.
- ATTAR, Farid-ud-Din', *A Linguagem dos Pássaros*. São Paulo, Attar Editorial, 1987.
- . *Le Livre des Secrets*. Paris, Les Deux Océans, 1985.
- . *Le Mémorial des Saints*. Paris, Éd. du Seuil, 1976.
- BURCKHARDT, Titus. *Introduction aux Doctrines Ésotériques de l'Islam*. Paris, Dervy-Livres, 1969.
- CHODKIEWICZ, Michel. *Le Sceau des Saints*. Paris, Gallimard, 1986.
- . *Un Océan sans rivage*. Paris, Éditions du Seuil, 1992.
- IBN 'ARABÎ, Muhyiddîn. *El secreto de los nombres de Dios (Kasf al-ma'nà 'an sirr asmâ' Allâh al-husnâ)*. Trad. Pablo Beneito. España, Ed. Regional de Murcia, 1996.
- . *La Parure des Abdal (Hilyatu-l-Abdâl)*. Trad. Michel Vâlsan. Paris, Les Éditions de l'Oeuvre, 1992.
- . *La Sagesse des Prophètes (trechos Fusus al-Hikam)*. Trad. Titus Burckhardt. Paris, Albin Michel, 1974.
- . *L'Alchimie du Bonheur Parfait*. Paris, Berg International, 1981.
- . *Le Livre des Chatons des Sages (Kitâb Fusûs al-Hikam)*. Trad. Charles-André Gilis. Beirute, Libano, Les Éditions Al-Bouraq, 1998, 2 vols.
- . *Le Livre de l'Extinction dans la Contemplation (Kitâbu-l-Fanâ' i fî-l-Mushâhada)*. Trad. Michel Vâlsan. Paris, Les Éditions de l'Oeuvre, 1984.
- . *Les Illuminations de la Mecque (trechos do Futûhât al-Makkiyya)*. Trad. Chodkiewicz e outros. Paris, Albin Michel, 1997.
- . *Traité de l'Amour*. Paris, Albin Michel, 1986.
- IZUTSU, Toshihiko. *Sufism and Taoism*. University of California Press.
- JILÎ, Abd Al-Karîm. *De l'Homme Universel – Extraits du livre al-Insân al-Kâmil*. Trad. Titus Burckhardt. Paris, Dervy-Livres, 1975.
- LACAN, Jacques. *Écrits*. Paris, Ed. du Seuil, 1966.
- SHAH, Idries. *Los Sufies*. Barcelona, Luis de Caralt Editor, 1975.

Abstract: This article intends to analyse the picture “Crouching Tiger, Hidden Dragon” according to a mystical approach. It means to focus the story as a sort of an initiatory drama, e. g., an alchemical path in which the follower is taught how to develop some potentialities and learns about what ancient societies called self-knowledge.

Keywords: Mystic, sufism, taoism, Islam, Ibn 'Arabî.